

ISABEL VARILLAS SÁNCHEZ

La edición del libro sagrado: el ‘paradigma alejandrino’ de Homero al Shahnameh

Abstract

One of the most significant current discussions in World Literature is the dating of the Homeric poems. Although the *Iliad* and *Odyssey* are traditionally dated to the eighth century BCE, there are many testimonies since the Greek Archaic period connecting the editing of these texts with later times and authors, primarily with Peisistratus, the tyrant of Athens. Some sources add that Peisistratus was helped by a group of seventy or seventy-two wise men in order to accomplish this goal. The pattern of a ‘powerful king’ who calls together a group of seventy or seventy-two wise men to carry out a philological work, such as an edition or a translation, reminds us of the story of the *Letter of Aristaeus*, in which Ptolemy II Philadelphus gathered in Alexandria the same number of wise men to translate the Jewish Torah into Greek. The similarity between the two accounts seems to indicate that there is a contamination between the process of editing two of the most important texts bodies of Western culture: the Homeric poems and the Bible. The aim of this paper is to go further into this theory, in an attempt to establish which of the two comes first, and to see if the pattern is traceable in other cultures with a foundational book, such as the Qur’ān, the Persian Shahnameh, and Avesta.

1 La comisión de 72 sabios

Nuestra cultura occidental actual es heredera de la grecolatina y la judeocristiana. Al margen de nuestras creencias personales y de los conocimientos de estas tradiciones que tengamos, es innegable que están presentes en nuestro mundo y que existen varios paralelismos entre ambas. La relación que pretendo tratar en este artículo es una de las que pueden establecerse entre los libros que podemos considerar ‘fundacionales’ de dichas culturas: los poemas homéricos, sin duda la obra más importante de la cultura griega, y la Torá, la Ley judía que forma parte del Antiguo Testamento cristiano. Respecto a ellas, la tradición nos ha legado dos historias distintas pero con bastantes paralelismos entre sí: una nos cuenta cómo el tirano Pisístrato de Atenas convocó a 72 sabios en el siglo VI a.C. para ordenar y

editar los poemas homéricos; la otra, que ese mismo número de sabios fue el responsable de la traducción de la *Septuaginta* tres siglos más tarde.

La Septuaginta

Para definir correctamente el término de Septuaginta nos remitimos a la introducción general de su obra *La Biblia griega Septuaginta* donde Natalio Fernández Marcos expresaba:

Originariamente el nombre de *Septuaginta* – οἱ ἑβδομήκοντα en griego, 70 – indicaba el número de setenta / setenta y dos eruditos que, según la legendaria *Carta de Aristeas*,¹ tradujeron la Torá judía en tiempos del rey Ptolomeo II Filadelfo (285–46 a.C.) en la ciudad de Alejandría. Dicho número de traductores pasó a designar la obra traducida, que en un principio abarcó solo el Pentateuco. No obstante, desde los orígenes de la tradición cristiana se extendió el nombre a todos los escritos que integran la Biblia griega. (Fernández Marcos, *La Biblia griega Septuaginta* 11)

En la citada *Carta* encontramos indicado varias veces² que el número de 72 traductores responde a la fórmula de 6 sabios de cada una de las 12 tribus de Israel. Esto implica una discrepancia evidente en los números y una pregunta fundamental: si en la *Carta de Aristeas* pone claramente que fueron 72 los eruditos hechos llegar a Alejandría, ¿por qué se impuso el término *Septuaginta*, Biblia de los 70? El motivo es que ni la tradición ni los expertos modernos están de acuerdo con la historicidad del número 72. Para empezar, ambos aparecen en las fuentes en distintas ocasiones. Dos siglos después de la escritura de la *Carta de Aristeas*, el historiador Flavio Josefo (37–101) parafraseó casi en su totalidad su contenido en el libro 12 de su obra *Antigüedades de los judíos*, mezclando la fórmula de 6 sabios de cada tribu con el número total de 70³ sin justificarlo ni comentarlo. Esto resulta extraño porque en otras partes del pasaje se remite explícitamente a su fuente,⁴ la *Carta de Aristeas*. Si en el texto de la misma que a él le llegó ponía 72 cabría esperar que explicara por qué no está de acuerdo; si en cambio aparecía 70, la fórmula de 6 miembros de cada tribu debería haberle llamado la atención y comentarla o modificarla. Por su parte Filón de Alejandría, quien también atestigua esta historia en la *Vida de Moisés* 25–45, no refiere ni insinúa ningún número. A partir de ese momento la cantidad de traductores osciló

1. La *Carta de Aristeas* es un texto del siglo II a.C. en el que aparentemente uno de los personajes de la historia narra, en forma de epístola a su amigo Filócrates, todo el proceso de traducción de la Ley judía al griego por parte de 72 sabios en Alejandría. La narración comienza con la propuesta de Demetrio Falero a su rey, Ptolomeo II Filadelfo, de pedir a Eleazar, sumo sacerdote de los judíos, una comisión que pudiera traducir la obra al griego para enriquecer la biblioteca. Desde Jerusalén llegan 72 sabios, cada uno de los cuales hace su propia traducción; cuando las comparan al final, milagrosamente todas resultan ser idénticas. Se mantiene el nombre de *Carta* aunque los expertos consideran que el encabezado y despedida responderían a intereses estilísticos, y que nunca habría tenido esa finalidad. Véase al respecto el trabajo de Pelletier.

2. Aparece hasta en tres ocasiones la fórmula ἀφ' ἑκάτης φυλῆς ἕξ (§ 32, 39, 46) y en otras tres el número explícito de sabios, ἑβδομήκοντα δύο (§ 50, 273, 307).

3. Encontramos la fórmula ἀφ' ἑκάτης φυλῆς ἕξ en 12.39, 12.49, 12.56 mientras que en 12.57 y 12.86 leemos ἑβδομήκοντα τῶν πρεσβυτέρων.

4. *Antigüedades de los Judíos* 12.100: ὡς τῷ βουλομένῳ τὰ κατὰ μέρος γινῶναι τῶν ἐν τῷ συμποσίῳ ζητηθέντων εἶναι μαθεῖν ἀναγνόντι τὸ Ἀρισταίου βιβλίον, ὃ συνέγραψεν διὰ ταῦτα (“el que quiera conocer lo que se dijo en el banquete puede consultar el libro de Aristeo, quien escribió sobre el particular”).

en la tradición entre 72 y 70 hasta que este último se impuso, dando lugar al nombre de *Septuaginta* para referirse al texto griego.

Varios estudiosos como Sylvie Honigman, Ekaterina Matusova o Luke Neubert, de cuyas hipótesis hablaré a continuación, han especulado acerca del origen del número 72. Opinan que no tiene relevancia en la cultura hebrea, como sí la tendría el 70 con una mayor presencia y simbología en ella dado que aparece en el Antiguo Testamento en dos ocasiones (Éxodo 24 y Números 11.16) como el número de ancianos de Israel hechos llamar por Dios a través de Moisés. La pregunta entonces resulta evidente: ¿cuál es el origen del número 72 o de la fórmula de 6 miembros de cada tribu? Honigman, en su trabajo sobre la *Septuaginta*, propone que el autor de la *Carta de Aristeas* tenía en mente efectivamente a los 70 ancianos de Moisés, pero que para respetar un ‘modelo cívico’ y no infravalorar a ninguna de las 12 tribus de Israel se debía pedir a todas el mismo número de traductores (Honigman 57–58). Otros estudiosos (como Matusova 60–62 o Neubert 272 ss.) buscan en cambio el origen de este número en la recensión por parte del tirano Pisístrato de los poemas homéricos.

Ilíada y Odisea

Tradicionalmente se considera que *Ilíada* y *Odisea* fueron escritas por Homero en el siglo VIII a.C. No obstante, ya desde la Antigüedad muchas voces⁵ relacionaron la edición de estos textos (no así su composición, que siempre se atribuyó al padre de la épica) con momentos y personajes posteriores, fundamentalmente con el tirano Pisístrato de Atenas del siglo VI a.C. De entre todos estos testimonios hay algunos muy tardíos en los que se dice explícitamente que el tirano reunió a un grupo de 72 sabios (igual que en el caso de la *Septuaginta* según la *Carta de Aristeas*) para llevar a cabo esta empresa.

Cuatro son las fuentes griegas a través de las que nos ha llegado esta historia con el número de sabios de manera explícita: dos pasajes realizados en el siglo VI d.C. en sendos comentarios a la *Gramática* de Dionisio Tracio, uno atribuido a Melampo o Diomedes y otro a Heliodoro,⁶ y otros dos más tardíos, el llamado ‘Segundo Anónimo de Cramer’ y los *Prolegómenos a la Comedia de Aristófanes* del erudito bizantino del siglo XII Juan Tzetzes, quien menciona la historia hasta tres veces.

5. La lista es larga pero, además de los que comentaremos en este artículo, podemos citar a Cicerón, Pausanias, Eliano, etc. Sobre el tema de la recensión de los poemas homéricos por parte de Pisístrato, véase Wolf (109) y el trabajo de Jensen (149 ss.); sobre la literatura en la Grecia arcaica recomendamos el trabajo de Signes Codoñer (*Escritura y literatura en la Grecia arcaica*).

6. No es fácil datar los escolios de la *Gramática* de Dionisio Tracio ya que de sus autores normalmente no conocemos mucho más que el nombre. Tradicionalmente se acepta la opinión del propio Hilgard en el prefacio de su obra y muchos, entre ellos Diomedes, Melampo y Heliodoro se sitúan en el siglo VI, aunque en casos como el de este último se ha propuesto con posterioridad (Theodoridis) retrasar su fecha al menos dos siglos; no obstante como señala Signes Codoñer “el nombre pagano Heliodoro parece difícilmente asumible en la cristiana Bizancio para los siglos IX–X.” Véase Hilgard (V–XVIII), Stammerjohann (243–44 y 386–89) y Signes Codoñer (*La quimera de los gramáticos*).

En los dos testimonios más antiguos, los de los comentaristas de la *Gramática*, la equivalencia palabra por palabra a lo largo de toda la historia hace evidente suponer que están copiados de una misma fuente que no nos ha llegado, ya que Dionisio Tracio (s. II a.C.), al que comentan, no menciona la historia. Además, ambos narran el proyecto a propósito de la palabra *rapsodia*. Sólo he incluido una parte del pasaje de Heliodoro, posiblemente la fuente de los otros dos que veremos a continuación o al menos de Tzetzes por lo que él mismo nos dice:

φασὶ δὲ ὡς ἀπώλοντο τὰ τοῦ Ὀμήρου· τότε γὰρ οὐ γραφῇ παρεδίδοτο, ἀλλὰ μόνῃ διδασκαλίᾳ καὶ ὡς ἂν μνήμῃ μόνῃ ἐφυλάττετο· καὶ ἦδει ὁ μὲν τυχὸν ἑκατὸν στίχους, ὁ δὲ πεντήκοντα, ἄλλος δὲ ὅσους ἂν ἔτυχε· καὶ ἤμελλε λήθῃ παραδίδοσθαι ἢ τοιαύτη ποιήσις. ἀλλὰ Πεισίστρατος θέλων καὶ ἑαυτῷ δόξαν περιποιήσασθαι καὶ τὰ τοῦ Ὀμήρου ἀνανεῶσαι, τοιοῦτόν τι ἐβουλεύσατο· ἐκήρυξεν ἐν πάσῃ τῇ Ἑλλάδι τὸν ἔχοντα ὁμηρικὸν στίχον ἀγαγεῖν πρὸς αὐτόν, ἐπὶ μισθῷ ὠρισμένῳ καθ' ἕκαστον στίχον. [...] καὶ μετὰ τὸ πάντας συναγαγεῖν παρεκάλεσεν ἑβδομήκοντα δύο γραμματικούς, συνθεῖναι τὰ τοῦ Ὀμήρου ἕκαστον κατ' ἰδίαν, ὅπως ἂν δόξῃ τῷ συνθέντι καλῶς ἔχειν, ἐπὶ μισθῷ πρέποντι λογικοῖς ἀνδράσι καὶ κριταῖς ποιημάτων, ἐκάστῳ δεδοκῶς κατ' ἰδίαν πάντας τοὺς στίχους ὅσους ἦν συναγαγόν.

καὶ μετὰ τὸ ἕκαστον συνθεῖναι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην, εἰς ἓν συνήγαγε πάντας τοὺς προλεχθέντας γραμματικούς, ὀφειλόντας ἐπιδείξαι αὐτῶν ἕκαστον τὴν ἰδίαν σύνθεσιν, παρόντων ὁμοῦ πάντων. οὗτοι οὖν ἀκροασάμενοι οὐ πρὸς ἔριν, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀληθὲς καὶ πᾶν τὸ τῇ τέχνῃ ἀρμόζον, ἔκριναν πάντες κοινῇ καὶ ὁμοφρόνως, ἐπικρατῆσαι τὴν σύνθεσιν τε καὶ διόρθωσιν Ἀριστάρχου καὶ Ζηνοδότου· καὶ πάλιν ἔκριναν τῶν δύο συνθέσεων τε καὶ διορθώσεων βελτίονα τὴν Ἀριστάρχου.

(Dicen que los [versos] de Homero se perdieron; pues entonces no se transmitían por escrito, sino a través de la enseñanza, de modo que se preservaban sólo por la memoria. Y uno cantaba quizás cien versos, otro quinientos, y otro los que fuera; y esa poesía iba a caer en el olvido. Pero Pisístrato, queriendo obtener fama para sí mismo, y recuperar las obras de Homero resolvió lo siguiente: proclamó por toda Grecia a través de heraldos que quien tuviera versos homéricos los

7. En las líneas que elimino, por falta de espacio, cuenta cómo efectivamente los griegos acudieron a esta llamada, algunos con versos falsos para así cobrar más, los cuales habrían sido marcados por los gramáticos con un óbelo.

8. Las traducciones de los escolios, segundo Anónimo de Cramer y textos de Tzetzes son propias; la edición de referencia para los textos griegos es, en el caso de los escolios Hilgard, en el anónimo la de Cramer y para los textos de Tzetzes la de Koster.

llevara ante él a cambio de un estipendio definido por cada verso.⁷ [...] Y después de reunirlos todos mandó llamar a setenta y dos gramáticos para que compusieran los poemas de Homero cada uno según su criterio, como le pareciese bien al que los componía, con un sueldo apropiado para hombres que eran sabios y críticos de los poemas, habiendo entregado a cada uno todos los versos que había reunido.

Y después de que cada uno compusiera según su juicio, reunió en un único lugar a todos los gramáticos anteriormente mencionados, debiendo cada uno de ellos recitar su propia composición, estando todos presentes en el mismo lugar. Así pues estos, después de escucharlos, no por rivalidad sino en honor a la verdad y a todo lo que se adecuaba a la gramática, todos juzgaron en común y por consenso que eran superiores la composición y edición de Aristarco y la de Zenódoto; y, luego, juzgaron que de entre las dos composiciones y ediciones era mejor la de Aristarco.)⁸

Dejando de lado la sorprendente presencia de Zenódoto y Aristarco (que sin duda serán Zenódoto de Éfeso, primer director de la Biblioteca de Alejandría y Aristarco de Samotracia, último gran filólogo a cargo de la institución, ambos editores de los poemas homéricos entre los siglos III y II a.C.) en la Atenas de Pisístrato, la similitud entre esta historia y la anteriormente referida de los *Septuaginta* va mucho más allá de la presencia del número 72, como ya apuntaron Honigman y Matusova:

- un gobernante (Pisístrato o Ptolomeo II Filadelfo) emprende un importante proyecto filológico (en un caso edición y en otro traducción)
- el texto en cuestión es de gran importancia en ambos casos (textos fundacionales) y por tanto la empresa les reportará fama
- para llevarla a cabo hace llamar a 72 expertos-sabios
- cada uno de los eruditos realiza primero el trabajo individualmente
- después hay una lectura y puesta en común de las 72 versiones en presencia de sus autores: en el primer caso se decide cuál es la mejor edición mientras que en el segundo se sorprenden al comprobar que las 72 traducciones son idénticas (presencia de la divinidad y sacralización de la traducción)

Tantos paralelismos nos llevan a pensar que debe existir o un patrón general o una probable contaminación entre ambas historias. Honigman habla del ‘paradigma alejandrino’ puesto que el ambiente filológico existente en el siglo II a.C. en Alejandría, con la edición de Aristarco de los poemas homéricos como cierre de un periodo de auge para la Biblioteca y los estudios filológicos acerca de Homero sería el marco perfecto para desarrollar la historia narrada en la *Carta* de Aristeas, datada en ese mismo periodo (Honigman 41). No obstante, otros elementos como, fundamentalmente, la presencia de una comisión de 72 miembros en ambas parece exigir otra explicación más ajustada.

Los testimonios del Segundo Anónimo de Cramer, del que se incluye un pasaje a continuación, y de Juan Tzetzes inclinan la balanza hacia una contaminación entre ambas tradiciones de la que ya se habría dado cuenta este último que, crítico consigo mismo, intentó esclarecerla y subsanarla como veremos a continuación. Los textos de estos autores presentan rasgos importantes en común: (i) parecen inspirados en los testimonios de los comentaristas ya que contienen todos los elementos antes señalados junto al anacronismo de Aristarco y Zenódoto como parte de los 72; (ii) están insertados en textos referentes a la comedia, (iii) recogen también la historia de la traducción de la Torá y (iv) algo muy llamativo, no hablan de un único grupo de gramáticos convocados por Pisístrato sino de dos, uno de 72 y otro de 4 cuyos nombres indica. De esta segunda comisión no tenemos ninguna otra referencia en toda la tradición griega pero sí un escolio latino transmitido en un manuscrito humanista perdido, el Escolio Plautino (Ritschl 3):

τὰς δὴ οὖν τῶν ἄλλων ἔθνων σοφοῖς ἀνδράσιν ἐξ ἑκάστου
ἔθνους τήν τε οἰκείαν φωνήν τήν τε τῶν Ἑλλήνων καλῶς εἰδόσι
τὰς ἐξ ἑκάστου ἐγχειρίσας, οὕτως ἐρμηνευθῆναι αὐτὰς πεποίη-
κεν εἰς τὴν ἑλλάδα γλῶτταν, ὅτε δὴ καὶ τὰς τῶν Ἑβραίων διὰ
τῶν ἑβδομήκοντα ἐρμηνευθῆναι πεποίηκεν. οὕτω μὲν οὖν
μετενεχθῆναι τὰς τῶν ἄλλων ἔθνων εἰς τὴν ἑλλάδα φωνήν
πεποίηκε· τὰς δὲ γε σκηνικὰς Ἀλέξανδρός τε, ὡς ἔφθην εἰπών,
καὶ Λυκόφρων διωρθώσαντο. τὰς δὲ γε ποιητικὰς Ζηνόδοτος
πρῶτον καὶ ὕστερον Ἀρίσταρχος διωρθώσαντο.

καίτοι τὰς ὁμηρικὰς ἑβδομήκοντα δύο γραμματικοὶ ἐπὶ
Πεισιστράτου τοῦ Ἀθηναίων τυράννου διέθηκαν οὕτως
σποράδην οὕσας τὸ πρῖν· ἐπεκρίθησαν δὲ κατ’ αὐτὸν ἐκείνον

τὸν καιρὸν ὑπ' Ἀριστάρχου καὶ Ζηνοδότου, ἄλλων ὄντων
 τούτων τῶν ἐπὶ Πτολεμαίου διορθωσάντων. οἱ δὲ τέσσαρσί τισι
 τὴν ἐπὶ Πεισιστράτου διόρθωσιν ἀναφέρουσιν. Ὀρφεὶ Κροτω-
 νιάτῃ, Ζωπύρῳ Ἡρακλεώτῃ, Ὀνομακρίτῳ Ἀθηναίῳ καὶ
 Ἐπικογκύλῳ. ὕστερον δὲ ταύτας ἀπάσας σκηνικὰς τε καὶ
 ποιητικὰς πλεῖστοι ἐξηγήσαντο. Δίδυμος, Τρύφων, Ἀπολλώνι-
 ος, Ἡρωδιανός, Πτολεμαῖος Ἀσκαλωνίτης, καὶ οἱ φιλόσοφοι
 Πορφύριος, Πλούταρχος καὶ Πρόκλος, ὡς καὶ πρὸ αὐτῶν
 πάντων Ἀριστοτέλης.

(Así pues los libros de los otros pueblos [Ptolomeo II] hizo que fueran traducidos a la lengua griega por sabios de cada pueblo, que conocieran bien su lengua propia y la de los griegos, encargándole a cada uno los que les correspondían, y también los de los hebreos los hizo interpretar por los 70. Y de esta manera hizo que vertieran los libros de los otros pueblos a la lengua griega. Y Alejandro y, según acabo de decir, también Licofrón corrigieron las obras de teatro, y las de poesía las corrigieron Zenódoto primero y después Aristarco.

Y ciertamente los libros homéricos que antes estaban dispersos los colocaron en este orden setenta y dos gramáticos durante el gobierno de Pisístrato, el tirano de los atenienses: y en aquel momento fueron seleccionados por Aristarco y Zenódoto, siendo estos otros [distintos] de los que los corrigieron durante el gobierno de Ptolomeo. Otros atribuyen a cuatro personas la corrección durante el gobierno de Pisístrato: a Orfeo de Crotona, Zópiro de Heraclea, Onomácrito el ateniense y Epicónilo. Y después en efecto muchos comentaron todas estas obras teatrales y poéticas: Dídimo, Trifón, Apolonio, Herodiano, Ptolomeo de Ascalón, y los filósofos Porfirio, Plutarco y Proclo, como también Aristóteles antes que todos estos.)

En la primera parte de este pasaje del Anónimo de Cramer los elementos están claros, pero cuando comienza a hablar de los textos homéricos parece que empieza a repetirse (el número 70/72), a superponer distintas versiones de un mismo hecho (las dos comisiones) o incluso a inventar para justificarse, como cuando puntualiza que existieron dos Aristarcos y dos Zenódotos relacionados con la edición de los poemas homéricos, algo que no volvemos a leer en ninguna otra parte.

9. Proemio 1.144: ὥς ἄρτι ποτὲ τὴν
 ἔφηβον ἡλικίαν πατῶν καὶ τὸν αἰθέριον
 ἐξηγούμενος Ὅμηρον πεισθεὶς
 Ἥλιοδώρῳ τῷ βδελυρῷ εἶπον
 συνθεῖναι τὸν Ὅμηρον ἐπὶ
 Πεισιστράτου ἑβδομηκονταδύο
 σοφούς, ὧν ἑβδομηκονταδύο εἶναι καὶ
 τὸν Ζηνόδοτον καὶ Ἀρίσταρχον
 (“Justamente, cuando despreciaba la
 temprana edad e interpretaba al
 celestial Homero, convencido por el
 odioso Heliodoro, dije que, por
 mandato de Pisístrato, compusieron
 [la obra de] Homero 72 sabios, entre
 los que estaban también Zenódoto y
 Aristarco”).

Por su parte Tzetzes, la primera vez que aborda el tema de la re-
 censión pisistrática al final del primer proemio de los *Prolegómenos*
a la Comedia de Aristófanes,⁹ lo hace reconociendo el error que co-
 metió, según parece, en una obra anterior que no conservamos y atri-
 buyendo dicho fallo a su juventud y al equívoco testimonio de He-
 liodoro. Probablemente se refiere al texto del comentario a la *Gra-
 mática* de Dionisio Tracio que hemos leído más arriba, como ya
 apuntara en 1866 Friedrich Wilhelm Ritschl (33–35). No obstante,
 en el testimonio del comentarista no tenemos ninguna referencia a
 esta lista de 4 gramáticos por lo que, o bien el texto de Heliodoro que
 hemos leído antes no es la fuente (o no la única), o la versión del mis-
 mo que le llegó a Tzetzes y probablemente al autor del *Anónimo* ha-
 bía sido alterada y ampliada con respecto a la que conocemos. En
 cualquier caso, estos pasajes revelan que el sentido crítico de estos fi-
 lólogos bizantinos se mostró reticente ante la presencia de una co-
 misión de 72 sabios de la que formaran parte Zenódoto y Aristarco.
 En el *Anónimo* esta situación se justifica, como ya señalamos, alegan-
 do que serían distintos a los alejandrinos.

Juan Tzetzes va más allá y reconstruye el pasaje entero con las
 referencias a la *Septuaginta* y la labor de recensión de Licofrón y Ze-
 nódoto en el segundo *Proemio*, colocando cada elemento y cada
 nombre en su lugar temporal y geográfico: los 72 sabios, no 70, fue-
 ron los traductores de la Ley judía por orden de Ptolomeo Filadelfo;
 Zenódoto y Aristarco, en este orden, los que en ese mismo contexto
 pero con algunos años de diferencia editaron los textos homéricos;
 por último Epicócilo, Onomácrito, Zópiro de Heraclea y Orfeo de
 Crotona, bajo el gobierno de Pisístrato varios siglos antes, habrían
 sido los encargados de recoger y ordenar los versos homéricos. Ve-
 mos el pasaje:

τότε δὲ συνηθροισμένων ἀπασῶν τῶν βίβλων τῶν ἑλληνίδων
 καὶ ἔθνους παντὸς καὶ σὺν αὐταῖς τῶν Ἑβραίων, ἐκεῖνος ὁ
 ἀφειδῆς βασιλεὺς, ὦν ποταμὸς χρυσορρόας, ἀλλ’ ἐπταστόμως
 ἐκρέων, τὰς ἐθνικὰς μὲν ὁμογλώσσοις ἐκείνων ἀνδράσι σοφοῖς
 καὶ ἀκριβῶς ἑλληνίζουσιν εἰς τε γραφὴν ὁμοῦ καὶ γλῶσσαν
 ἑλλάδα μετήμειψεν, ὥς καὶ τὰς ἑβραϊδας δι’ ἑβδομήκοντα δύο
 ἑρμηνέων ἑβραίων σοφῶν πεφυκότων καθ’ ἑκατέραν διάλεκτον.
 τὰς ἐθνικὰς μὲν οὕτω μετεποίησε βίβλους· τῶν ἑλληνίδων δὲ
 βίβλων, ὥς καὶ προλαβὼν ἔφην, τὰς τραγικὰς μὲν διώρθωσε δι’
 Ἀλεξάνδρου τοῦ Αἰτωλοῦ, τὰς τῆς κωμωδίας δὲ διὰ τοῦ Λυκό-
 φρονος, διὰ δὲ Ζηνοδότου τοῦ Ἐφεσίου τὰς τῶν λοιπῶν

ποιητῶν, τὰς ὁμηρεῖους δὲ κατ' ἐξαίρετον, πρὸ διακοσίων καὶ πλειόνων ἐνιαυτῶν Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου καὶ τῆς διορθώσεως Ζηνοδότου συντεθείσας σπουδῇ Πεισιστράτου παρὰ τῶν τεσσάρων τούτων σοφῶν, Ἐπικοκῦλλου Ὀνομακρίτου τε Ἀθηναίου Ζωπύρου τε Ἡρακλεώτου καὶ Κροτωνιάτου Ὀρφέως. οὕτω μὲν ἐν χρόνοις τοῦ Πεισιστράτου τοῖς τέσσαρσι τούτοις σοφοῖς αἱ ὁμηρικαὶ συγγραφαὶ τεμαχίους περιφερόμεναι συνετέθησαν καὶ βιβλίοι ἐγένοντο· χρόνους δ' ὡς ἔφην, τοῦ Φιλαδέλφου παρὰ τοῦ Ζηνοδότου ὠρθώθησαν.

(Entonces, una vez reunidos todos los libros de los griegos y de todas las naciones y junto a estos los de los hebreos, aquel pródigo rey, como río que era que fluía oro y manaba de siete bocas, pasó los escritos de los gentiles a la escritura y a la lengua griega por medio de ancianos de aquellos pueblos que hablaban la misma lengua y hablaban correctamente el griego, al igual que los textos hebreos, mediante 72 sabios intérpretes hebreos conocedores de ambas lenguas. Y así tradujo los libros de los gentiles: de los libros griegos, como también avancé yo antes, las tragedias las corrigió por medio de Alejandro el Etolio, los libros de comedia por medio de Licofrón, y por medio de Zenódoto de Éfeso los de los restantes poetas, pero especialmente los homéricos, puesto que habían sido compuestos 200 años o más antes de Ptolomeo Filadelfo y de la corrección de Zenódoto, por empeño de Pisístrato por estos cuatro sabios, Epicócilo, Onomácrito el ateniense, Zópiro de Heraclea y Orfeo de Crotona. De este modo, en tiempos de Pisístrato, por estos cuatro sabios los escritos homéricos que circulaban por partes pequeñas fueron compuestos y surgieron los libros. Y en los tiempos de [Ptolomeo] Filádelfo, como ya dije, fueron corregidos por Zenódoto.)

Esta ‘puesta en orden’ de Tzetzes parece responder a la pregunta que ya indicamos pero no resolvimos a propósito de la *Septuaginta*, aplicable también en este caso ¿cuál es el origen de los 72 gramáticos? Con la reordenación del pasaje parece que Tzetzes considera, ya que elimina ese número de la tradición de los poemas homéricos y lo fija en la primera parte (y en eso estaríamos de acuerdo con él), que la cifra fue interpolada a partir de la historia de la traducción de la Biblia griega, lo que explica también la anacrónica presencia de Aristarco y Zenódoto entre ellos. En el contexto descrito en la *Carta* de

Aristeas el número 72 y el ámbito alejandrino se combinaban de manera históricamente aceptable, lo que no ocurre en la tradición clásica griega en la que este número tan alto no tenía significado ni connotaciones especiales, aunque algunos estudiosos intenten demostrar lo contrario (Matusova 79; Neubert 273). Una contaminación a partir de la historia de los *Septuaginta* explica también por qué su fuente hablaba de dos comisiones distintas, en una de las cuales había filólogos alejandrinos: porque esta debía de haber sido creada a partir de la historia de la *Carta* de Aristeas mientras que la otra era la que tradicionalmente se situaría en la Atenas del siglo VI a.C. Una comisión más pequeña, de cuatro gramáticos, se adapta mejor a la época clásica aunque de estos cuatro como grupo no tenemos más referencia. Esto no significa necesariamente que el número 72 provenga de la cultura hebrea, ya que varios especialistas lo niegan y ciertamente la tradición lo ha ido desplazando en beneficio del 70, pero desde luego no proviene de la cultura griega clásica.

2 El 'paradigma alejandrino' en otras tradiciones

El Corán

Circulan diversas tradiciones sobre la edición del Corán, en cuya historicidad no entramos, pero que nos interesan porque en algunos puntos se cruzan con nuestra tipología. Todas ellas parten de la idea de que Mahoma no dejó a su muerte ninguna copia completa del Corán por escrito. A partir de esto serían necesarios en cualquier contexto 'tres pasos,' como apunta Gabriel Said Reynolds, para la realización de una edición escrita del Corán:

Recopilar el texto a partir de fuentes orales y escritas, establecer el esqueleto del texto árabe en consonantes y terminar el texto completamente vocalizado que será aceptado como el estándar canónico. (Reynolds 73)

De acuerdo con una versión bastante aceptada, el profeta habría recitado ante personas cercanas las suras que por distintos medios (revelaciones divinas, por medio del ángel Gabriel, en sueños, etc.) le eran reveladas y este público las habría copiado en los soportes que tuvieran a mano, como cuero u hojas de palma, o memorizado. No consideraron necesario hacer una copia completa de las suras ni siquiera tras la muerte del Profeta hasta que en la batalla de Yamama (632/633) murieron la mayoría de aquellos que habían memorizado

todas las revelaciones. Entonces el futuro califa Umar se dio cuenta de que sin una edición oficial completa el texto se acabaría perdiendo o mutilando. Al llegar a este punto la tradición es menos unánime. Unas versiones dicen que Umar intentó convencer al califa Abu Bakr (632–34) de llevar a cabo la edición y o bien este no le hizo caso, o bien la empezó pero no pudo concluirla. Por ello Umar, convertido en califa a la muerte de su predecesor (634–44), la habría realizado, comenzando por ordenar que todos aquellos que conocieran o tuvieran por escrito alguna sura se la llevaran; una comisión de expertos determinaría si los versos que la gente presentaba, por escrito o de memoria, eran correctos. La comisión daba por válidos aquellos pasajes que fueran atestiguados por al menos dos ‘hombres íntegros.’ Otras versiones en cambio indican que la edición sería cosa del siguiente califa, Utman (644–56), basándose tal vez en la recopilación de suras ya existente – la de Umar u otra (Nöldeke 223).

La presencia del pueblo como conservador y transmisor de un texto fundacional antes de que hubiera una edición escrita completa es un elemento que observábamos también en el pasaje de Heliodoro y que aparece en otros testimonios de la recensión pisistrática en los que no nos detendremos ahora. Hasta tal punto este dato es definitorio en ambas tradiciones que en el siglo IX un árabe cristiano melquita – no musulmán – llamado Qustā Ibn Lūqā al-Ba’albakkī comparó la compilación del Corán con la de los poemas homéricos precisamente por la posibilidad, que ambos sistemas de recopilación dejaban abierta, de introducir versos falsos en estos textos fundamentales:¹⁰

10. El texto está editado y traducido al francés por Samir y Nwyia. La traducción que utilizo aparece en el artículo “Homero en tierras del Islam” de Signes Codoñer (1010–11), en el que se puede leer un somero análisis del texto.

(146) Se cuenta que ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb [califa ortodoxo, 634–44] o Ut-mān no admitió nada del Corán sin testigo, con excepción tan solo de una única sura que le fue recitada por un beduino. A propósito de ésta, no tuvo duda alguna, la aceptó de él y la inscribió en la recopilación sagrada sin otro testimonio. (147) Si por lo tanto admitió una parte sin testigos y no admitió otra más que con la declaración de testigos, esto prueba que consideraba posible el plagio y que se podía introducir en el texto lo que éste no tenía, sin que se notase la diferencia y sin que esto fuese evidente.

(148) Por el contrario, se cuenta que un rey entre los reyes de los griegos, llamado Pisístrato, quiso compilar la poesía de Homero. Dio orden a un pregonero para que proclamara que quien entre los griegos aportara versos de los

poemas de Homero recibiría una cantidad de dinero considerable. (149) Los griegos acudieron a él de todos los confines de la tierra, con este poema. Quienquiera que le aportaba un verso del poema de Homero o de otro similar a éste, lo aceptaba y le daba la cantidad de dinero establecida; no rechazaba a nadie, para no impedir, mediante este rechazo, que otros le aportasen versos.

(150) Ahora bien, en su época había personas que componían poemas y sobresalían por ello. De forma que algunos deslizaron en el conjunto de los versos uno o dos versos, o bien completaban un verso que no habían podido preservar entero, a fin de obtener una cantidad mayor de dinero. (151) Habiendo compilado todo lo que pudieron de esta poesía, el rey hizo venir a los eruditos de la lengua. Cuando se presentaron, ellos expurgaron para él este poema y lo pusieron en orden. No tuvieron ni dudas ni vacilaciones con respecto a lo que era apócrifo. Todos supieron distinguir qué era auténtico y qué era apócrifo.

(152) Sucedió que entre los versos apócrifos, algunos eran excelentes; en otros, el primer hemistiquio era de Homero, mientras que alguna otra persona había completado el segundo. El rey ordenó que se preservaran esos versos en la obra poética porque eran hermosos y bien compuestos, pero que se los marcara con un signo a fin de que el lector supiera que no eran parte de la obra auténtica de Homero sobre la que no albergaba duda alguna, puesto que nadie podía imitar su poesía. Y el rey no tuvo necesidad, en esto, de testigos: cuando un verso extraño se introducía, se descubría por sí solo. (153) Admitiendo que este relato sea, también para ti, verídico, y como tú sabes que nadie, en los tiempos antiguos, conocía las rimas fuera de la poesía métrica y que no había costumbre de utilizarlas, ¿no piensas que Mahoma estaba seguro y ha sabido sin dudar que nadie aduciría contra él una sura contraria a las suyas?

Aunque al principio puede llamar la atención que se establezca una comparación en igualdad de términos entre el Corán y los poemas homéricos y no con la traducción de la Biblia, cuya historia Ibn Lūqā debía de conocer, esto resulta natural: el trabajo realizado por los sabios en la *Septuaginta* era únicamente de traducción y no de edición como en los otros casos, los estilos literarios del Corán (prosa rimada) y poemas homéricos (hexámetros) se prestan más a una compa-

ración que el empleado en la Biblia, más simple y sin rima; además, la relación entre libros religiosos revelados resultaría problemática. Según relata el proceso de edición de los poemas llevado a cabo por Pisítrato, los paralelismos entre ambas historias, igual que cuando hablamos del ‘paradigma alejandrino,’ son más que evidentes: el gobernante, califa o tirano, ordena que quienes conozcan algún verso de estos textos fundacionales, de memoria o por posesión escrita del mismo, se lo presenten para que una vez recopilados todos una comisión de expertos determine cuáles son válidos, los ordenen y realicen una edición canónica del texto.

En relación con esa comisión de sabios, hay otro testimonio que nos interesa particularmente: en el siglo IX al-Yaqubi, uno de los primeros historiadores del Islam, en su *Historias* (2:152) relata que la comisión encargada de realizar la compilación y edición del Corán habría estado formada por 75 miembros: 25 Quraysh, de la tribu del profeta y 50 Anṣaris, habitantes de Medina. Además de que el número sea muy parecido al que hemos analizado antes, volvemos a ver la distribución territorial y tribal como pauta para la elección de los agentes del trabajo igual que en el caso de la *Septuaginta*.

El Avesta y el Shahnameh

En la cultura persa también vemos que el aprendizaje de memoria se utilizó como medio de conservación y transmisión de textos épicos y religiosos durante siglos antes de su puesta por escrito. En el caso de los himnos religiosos del Avesta que son el texto base de la religión principal del imperio persa, el Zoroastrismo, según expertos como Alberto Cantera las partes más antiguas habrían sido compuestas a partir del segundo milenio a.C. y las más modernas antes del siglo V a.C.; desde entonces se habrían transmitido oralmente a lo largo y ancho de todo el imperio hasta que se pusieron por escrito en época sasánida en el siglo VI d.C. (Cantera 1). Los sasánidas fueron una dinastía persa que derrocó a los arsácidas partos en el 226 y gobernó el imperio iranio hasta la absorción y conquista de este por parte del califato árabe de los Omeyya en el 650.

Para que después de tanto tiempo se llevara a cabo una edición escrita, esta debió de ser promovida por el rey como figura principal del estado, o por una élite política; también parece bastante probable que para su realización se hubiera convocado a distintos sabios y sacerdotes que conocieran los himnos para asegurarse de que la edición era lo más exacta posible. Según indicó Antonio Panaino (82):

We must point out that the organization of the official Canon as well as that of the (contemporary) ritual compositions [...], was also a matter of political relevance, which needed a strong and well-organized center of control and propulsion, in other words, a compelling authority with the power and the necessary organization to impose a final (written) version of the Dēn. We must imagine that a number of wise and learned priests from various corners of the Empire were summoned and asked to deliver their own knowledge under the supervision of a Persian sacerdotal elite, which normalized and edited the final version of the Abastag and its ritual applications.

La dificultad para desligar la puesta por escrito de los himnos zoroástricos de una situación política estable y fuerte que pudiera, entre otras cosas, sufragar los altos costes de la misma lleva a los expertos a considerar la última etapa fuerte de gobierno sasánida, con Cosroes I (531–79), su hijo Hormisdas IV (579–89) y su nieto Cosroes II (589–628), último gran emperador antes de la caída del imperio en manos de los árabes en el 650, como la más apropiada para la edición escrita del Avesta. Por un lado, no parece posible situar la existencia del alfabeto Avesta, que se creó *ex professo* para escribir estos himnos, mucho antes de ese momento. Por otro, la conquista árabe supuso un descenso de los privilegios de los sacerdotes zoroástricos y de su número y nivel de formación, lo que dificulta o más bien imposibilita la creación por su parte de un alfabeto. Además, los árabes consideraban a los zoroástricos ‘Ahl al Kitāb, “gentes de libro” (Monnot 119–22), lo que para Panaino es otro indicio explícito de que el Avesta ya había sido puesto por escrito antes de la conquista árabe (Panaino 83).

Precisamente esta ocupación hace que haya que esperar hasta que una dinastía de origen iraní vuelva a subir al poder para que se realice la compilación por escrito de la épica nacional, el Shahnameh o *Libro de los Reyes*, que narra las leyendas e historias de los reyes iraníes desde tiempos inmemoriales hasta la conquista de Irán por los árabes en el 650. Basado en los ciclos épicos de transmisión oral, fue escrito por el poeta iraní Hākīm Abū-l-Qāsim Firdūsī Tūsī (940–1019), conocido como Ferdousi, a finales del siglo X en época de los Samánidas (819–999). Esta fue una dinastía musulmana de origen iraní caracterizada por un fuerte rasgo nacionalista que les llevó a independizarse de los Omeyas y reivindicarse frente a los árabes. En-

11. No es fácil encontrar traducciones al español de esta obra y menos completas; por ello utilizo la traducción en inglés de Warner.

tre otros proyectos de mecenazgo promovieron la composición de poemas en persa (aunque en métrica árabe) así como la puesta por escrito de la épica tradicional que se había transmitido durante siglos oralmente, como aparece recogido en el prólogo de la obra:¹¹

All have gone sweeping in the garth of lore
 And what I tell hath all been told before,
 But though upon a fruit-tree I obtain
 No place, and purpose not to climb, still he
 That sheltereth beneath a lofty tree
 Will from its shadow some protection gain;
 A footing on the boughs too I may find
 Of yonder shady cypress after all
 For having left this history behind
 Of famous kings as my memorial.
 Deem not these legends lying fantasy,
 As if the world were always in one stay,
 For most accord with sense, or anyway
 Contain a moral.

In the days gone by
 There was an Epic Cycle spread broadcast
 Among the learned archmages, and at last
 A certain paladin, of rustic birth,
 A man of courage, wisdom, rank, and worth,
 An antiquary, one who ransacked earth
 For any legends of the ages past,
 Intent on learning what might yet be known,
 Called hoar archmages out of every clime,
 To ask about the annals of the throne,
 The famed successful heroes of old tune,
 What men were doing in those days that we
 Inherit such a world of misery,
 And how each day beneath auspicious skies
 They carried out some daring enterprise.
 The archmages told their legendary store,
 How this world fared and what kings undertook,
 And as he listened to the men of lore
 He laid the basis of the famous book,
 Which now remaineth his memorial,
 Amid the plaudits both of great and small.

12. Es difícil precisar más porque hay pocas referencias biográficas precisas en lo que a este autor se refiere. Dado que Ferdousi comenzó a trabajar en el *Shahnameh* hacia el año 977, esta podría ser la fecha de la prematura muerte del Daqīqī, lo que, unido a otras referencias, haría proponer su nacimiento poco después del 932. Véase Khaleghi-Motlagh.

Fue el poeta Daqīqī, Abū Manṣūr Aḥmad, también del siglo X,¹² el primero que emprendió la puesta por escrito de todas estas historias, para lo que tuvo que viajar por el imperio recopilando todas las gestas que hasta entonces se transmitían oralmente, según se narra en el propio prólogo de la obra. En este caso aunque el proyecto esté respaldado por el poder político, es el editor el que tiene que desplazarse, a diferencia de los otros casos que hemos visto, en los que la empresa estaba más centralizada. Pero Daqīqī murió antes de poder concluirlo y por ello Ferdousi, que tomó el relevo, incluyó gran parte de los versos compuestos por su predecesor:

Now, when the readers of the book had brought
The stories into vogue, all hearts were caught,
At least among the men of parts and thought.
A brilliant youth well skilled in poetry
Arose, of ardent mind and eloquent;
“I will retell these tales in verse,” said he,
And every one rejoiced at his intent;
But vicious habits were his friends, though we
Should hold all vices foes that we should dread,
And death, approaching unexpectedly,
Imposed its gloomy helmet on his head.
[...] Mine ardent heart turned, when Dakiki fell,
Spontaneously toward the Iranian throne;
“If I can get the book I will retell,”
I said, “the tales in language of mine own.”
I asked of persons more than I can say,
For I was fearful as time passed away
That life would not suffice, but that I too
Should leave the work for other hands to do.
There was besides a dearth of patronage
For such a work; there was no purchaser.
It was a time of war, a straitened age
For those who had petitions to prefer.

Parece que no tenemos ninguna comisión en esta tradición, pero es fácil ver otros de los elementos a los que nos hemos estado refiriendo a lo largo de todo este artículo: el gobernante que emprende un importante proyecto filológico de un texto de gran repercusión así como el valor inestimable de la transmisión oral para la conservación en un primer momento de dicho texto.

Además, de acuerdo con las fechas que hemos ido viendo, no podemos dejar de resaltar el hecho de que el Corán y el Avesta pudieron compilarse con muy pocos años de diferencia (menos de veinte si relacionamos el Avesta con Cosroes II).

3 Conclusiones

Estos paralelismos y elementos comunes nos permiten extraer varias conclusiones. En las culturas que hemos tratado, el paso de oralidad a escritura (o de una lengua a otra como veíamos en la *Septuaginta*) de la literatura fundacional, ya sea épica o religiosa, está estrechamente ligado a un poder político fuerte que tiene intereses en la preservación de ese legado cultural, en gran medida como autopropaganda, ya que su nombre sería recordado junto a esas obras literarias. No se da un elemento sin el otro, aunque el papel del gobernante suele limitarse, como promotor y mecenas de la empresa, a encargar a las personas apropiadas (una o varias) la realización del proyecto y costear los gastos del mismo, algo que en el caso del Shahnameh, a juzgar por lo que cuenta Ferdousi en el prólogo, no se dio.

Esta estrecha relación entre poder y edición del libro sagrado, presente en tradiciones sobre la puesta por escrito de los poemas homéricos, el Corán, el Avesta, el Shahnameh y de la traducción de la Biblia, nos lleva a proponer que la denominación ‘paradigma alejandrino’ resulta demasiado limitada para la realidad a la que se refiere: el caso de la traducción de la Biblia en Alejandría es una de las múltiples variantes que podemos analizar de este patrón, cuyo caso más antiguo de los que hemos abordado es el de los poemas homéricos en la Atenas de Pisístrato. Aunque asumimos que no hay unanimidad entre los estudiosos a la hora de aceptar esta leyenda y este contexto para la primera edición escrita de la obra de Homero, consideramos que la repetición de este patrón en otras culturas debería tenerse en cuenta en futuros estudios.

Bibliography

- | | |
|--|---|
| <p>Cantera, Alberto. “Revisión crítica de las noticias pahlavíes de la transmisión prealejandrina del Avesta.” <i>De la estepa al Mediterráneo</i>. Actas del I Congreso de Arqueología e Historia Antigua</p> | <p>del Próximo Oriente (Barcelona, 3-5 de abril de 2000). Barcelona: Eridu, 2001. 351–62.</p> <p>Cramer, John Anthony. <i>Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis</i>. Vol. 1. Oxonii, 1839.</p> |
|--|---|

- Fernández Marcos, Natalio. "The other Septuagint: From the letter of Aristeas to the letter of Jeremiah." *Journal of Northwest Semitic Languages* 28.2 (2002): 27–41.
- La Biblia Griega Septuaginta*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Hilgard, Alfred. *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*. Lipsiae: Teubner, 1901.
- Honigman, Sylvie. *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*. London: Routledge, 2003.
- Jensen, Minna Skaft. *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1980.
- Kaibel Georg. *Die Prolegomena Περὶ Κωμωδίας*. Berlin: Weimann, 1898.
- Khaleghi-Motlagh Djalal. "Daqīqī, Abū Mansūr Aḥmad." *Encyclopædia Iranica*. Edited by Ehsan Yarshater. Vol. 6.6. Costa Mesa, California: Mazda, 1993. 661–62. Also available [online](#).
- Koster, Wilhelm Johannes Wolf, edidit. *Prolegomena de comoedia*. Boumas Boekhuis: Groningen, 1975. Vol. 1A de *Prolegomena de comoedia*. *Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*. Vol. 1 de *Scholia in Aristophanem*.
- Matusova, Ekaterina. *The Meaning of the Letter of Aristeas. In light of biblical interpretation and grammatical tradition, and with reference to its historical context*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Monnot, Guy. *Islam et religions*. Paris: Editorial Maisonneuve et Larose, 1986.
- Neubert, Luke. "Whence the 72? The Peisistratus Myth and the Letter of Aristeas." *Journal of Jewish Studies* 61.2 (2015): 265–87.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl. *The History of the Qur'an*. Edited and translated by Wolfgang H. Behn. Leiden: Brill, 2013.
- Panaino, Antonio. "The Age of the Avestan Canon and the Origins of the Ritual Written Texts." *The Transmission of the Avesta*. Edited by Alberto Cantera. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 70–97.
- Pelletier, André. *Lettre d'Aristée a Philocrate*. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs. Paris: Éditorial du Cerf, 1962.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur'an in its historical context*. Abingdon: Routledge, 2008.
- Ritschl, Friedrich Wilhelm. *Opuscula Philologica*. Vol. 1. *Ad litteras graecas spectantia*. Lipsiae: Teubner, 1866.
- Samir, Khalil et Paul Nwyia. "Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaḡḡim, Ḥunayn ibn Isḥaq et Qusṭā ibn Lūqā." *Patrologia Orientalis* 40.4 (1981): 640–43.
- Shapur Shahbazi, Ali-Reza. "Sasanian Dynasty." *Encyclopædia Iranica*. [Online edition](#). 2005.
- Signes Codoñer, Juan. *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*. Madrid: Akal, 2004.
- . "Homero en tierras del Islam en el siglo IX. Una presencia quizás no tan episódica." *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*. Iñigo Ruiz Arzalluz (coord.). Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2014. 2:1005–20.
- . *La quimera de los gramáticos. Historia de la voz media del verbo griego en la tradición gramatical desde Apolonio Díscolo hasta Ludolf Küster y Philipp Buttmann*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2016.
- Stammerjohann, Harro. *Lexicon Grammaticorum*, Tübingen: Niemeyer, 2009.
- Warner, Arthur George. *Shahnama of Firdausi*. London: Kegan Paul - Trench - Trubner & Co, 1905.